In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

BEFEO - Tome LXV, 1978

46278

TAN
439.

72

CONTRIBUTIONS A L'ÉTUDE DU MANTRAŚĀSTRA

PAR

ANDRÉ PADOUX

I

La sélection des *mantra* *(mantroddhāra)*

Pour l'hindou il n'est, peut-on dire, pas d'activité rituelle (or tout en Inde peut être rituel) ou religieuse (or la société hindoue tout entière est un langage religieux) et il est peu de pratiques yogiques ou spirituelles qui ne s'accompagnent de *mantra*, ou ne consistent pour l'essentiel en leur énoncé. « From the mother's womb to the funeral pyre, a Hindu literally lives and dies in mantra » disait un peu pompeusement l'auteur des *Principles of Tantra* publiés par A. Avalon en 1914 : l'ouvrage n'a pas grande valeur scientifique et la formule peut faire sourire; elle exprime pourtant une vérité importante, un fait qui est quotidiennement expérimenté par l'hindou d'aujourd'hui comme par celui d'il y a mille ans et qui apparaît clairement à quiconque étudie la pratique religieuse indienne, ancienne ou actuelle. Dès le Véda, les *mantra* sont là. Ce sont d'abord les *ṛc*, *yajus* et *sāman*. Puis il y a les formules magiques. Enfin, ces monosyllabes ou interjections, isolés ou groupés, sans signification apparente et qui, associés ou non à des mots ou phrases porteurs de sens, forment la plus grande part de la masse du matériel mantrique que les âges ont accumulé et amené jusqu'à nos jours. C'est donc à toutes les époques et dans les ouvrages de la plus grande diversité que, des origines à maintenant (mais surtout depuis, disons, environ le v[e] siècle de notre ère), on trouve énumérés des *mantra* et leur usage prescrit de façon systématique. Plus particulièrement (et comme l'implique le *terminus a quo* approximatif du v[e] siècle) c'est dans les œuvres de caractère tantrique[1] : *tantra* ou *āgama* śivaïtes ou *śākta*,

(1) La prolifération des *mantra* est généralement considérée comme une des caractéristiques du tantrisme. Mais tantrisme est un terme — ou une notion — qui fait problème. Mieux vaut donc le laisser de côté pour le moment : on peut très bien étudier tel ou tel aspect de l'enseignement des *mantra (mantraśāstra)* sans aborder le difficile problème de la réalité, de la nature, ou de la place exacte du tantrisme dans la tradition indienne. Il reste entendu,

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
BIBLIOTHÈQUE
PONDICHÉRY

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

saṃhitā du Pāñcarātra viṣṇuïte, manuels rituels de toute sorte, compilations, répertoires, etc. (sans oublier certaines Upaniṣad tardives) que des développements importants leur sont consacrés.

Il se pose à leur propos un grand nombre de problèmes encore irrésolus ou peu étudiés et sur lesquels j'aimerais m'arrêter. Je n'en aborderai ici qu'un aspect particulier et limité, celui de la façon dont ils sont choisis ou prescrits.

Si donc on regarde ces textes anciens ou récents, tout comme la pratique contemporaine, on voit qu'il y a, en gros, deux façons de prescrire les *mantra*. Ou bien l'emploi de telle ou telle formule est impérativement prévu pour telle ou telle opération : cela paraît à première vue être statistiquement le cas le plus fréquent — ce n'est pas nécessairement le plus significatif. Ou bien le choix du *mantra* est, non pas abandonné à l'arbitraire de l'usager (encore qu'une place restreinte soit parfois laissée à ses préférences), mais fait en fonction tant de celui ou de ceux qui l'utilisent que de la divinité invoquée et des circonstances spéciales de son utilisation. Les textes consacrés à la glorification et aux usages des *mantra* (ou à une divinité qui, bien entendu, a son *mantra* propre, ou plutôt ses *mantra* — mais il y en a un qui la représente plus essentiellement) commencent en général par un chapitre, ou comportent une section, où ce *mantra* est énoncé. Si plusieurs dieux, ou *mantra*, sont énumérés, il y aura autant de passages particuliers que de dieux ou de *mantra*[1]. Or, dans ces passages, l'énoncé ou le choix du *mantra* se fait d'une certaine manière et c'est cela qui s'appelle *mantroddhāra*. Les deux façons de prescrire une formule ne sont pas exclusives. Elles se juxtaposent ou se combinent dans un même texte ou même au cours d'un même rite. Elles ne portent d'ailleurs pas sur les mêmes *mantra* ni sur le même type d'usage des *mantra*. On peut poser en principe que le *mantra* originel ou fondamental *(mūlamantra* ou *mūlavidyā*[2]*)* de la divinité qu'il s'agit d'adorer, ou le *mantra* propre à l'adepte (donc fondamental pour lui), qui lui est conféré par son maître — comme aussi les *mantra* utilisés dans tout le rituel optionnel *(kāmya-karman)*, c'est-à-dire dans les rites non-obligatoires et accomplis pour parvenir à un résultat particulier — font l'objet d'une sélection. Les autres *mantra* ou bien dérivent des premiers — notamment s'ils en sont les « membres » principaux ou secondaires *(aṅga* ou *upāṅga-mantra)*[3] — ou bien sont traditionnellement soit prescrits pour tel ou tel usage, soit associés à tel élément, tel dieu, etc.; tout cela avec des variantes selon les textes, naturellement.

Mais précisément, malgré toutes les variations qu'on rencontre dans des ouvrages aussi différents de secte, d'école ou d'époque que

cependant, que l'ensemble des textes allégués dans cette étude sont ce qu'on est généralement convenu d'appeler des textes tantriques.

(1) C'est le cas d'ouvrages comme le Prapañcasāra Tantra, le Śāradātilaka, le Mahānirvāṇa Tantra, le Tantrasāra de Kṛṣṇānanda, le Mantramahodadhi, etc.

(2) On appelle généralement *vidyā* les *mantra* féminins ou d'une divinité féminine.

(3) Ces dérivations se font selon certaines règles, suivent des séquences, répondent à des régularités ; il y a relativement peu d'arbitraire à l'intérieur même du domaine mantrique.

ceux qui vont être cités ici[1], et alors qu'il s'agit aussi de rites très divers, on y trouve cependant un grand nombre de points communs et surtout une remarquable homogénéité d'inspiration comme de structure des opérations. C'est cela que je voudrais souligner : le *mantroddhāra*, à travers ses variantes, se ramène à quelques éléments simples, traduisant la notion d'extraction hors de la masse totale des sons, ou de la parole, des éléments particuliers appropriés à la divinité, aux besoins, aux circonstances et à l'usager. La parole étant énergie, cela revient à extraire de la totalité de l'énergie universelle les seules forces efficaces correspondant à une certaine forme divine, répondant à un certain besoin et dont on puisse se servir dans un but donné.

Mantroddhāra est un mot composé, formé de *mantra*[2] et de *uddhāra* qui est sans doute à rattacher à *ud-DHṚ* (sortir, extraire, soulever, mais aussi sauver, délivrer) et qui désigne le fait d'extraire hors de quelque chose en soulevant (lift up, pull out, dirait-on en anglais) donc de sélectionner, choisir et mettre à part; d'où la traduction proposée : sélection, ou extraction, d'un *mantra*[3]. Ces deux traductions devant sans doute être également retenues, puisqu'il s'agit aussi bien d'extraire le *mantra* de la masse de l'énergie de la parole que de le sélectionner afin qu'il soit bien adapté. Ce double sens apparaît nettement dans les formes complexes de *mantroddhāra*, l'accent y étant mis sur l'extraction lorsqu'est révélé le *mantra* d'une divinité; mais portant sur la sélection quand il s'agit du *mantra* donné par un maître à son disciple dans l'initiation, ou choisi en vue d'une fin particulière (dans les rites optionnels, *kāmya-karman*); cas où, d'ailleurs, on emploiera parfois l'expression *mantravicāra* qui implique une procédure, une investigation, un choix réfléchi du *mantra*.

Nous allons passer rapidement en revue, dans les pages qui suivent, quelques procédures typiques illustrant en pratique le principe général du *mantroddhāra*. Ce principe apparaissant mieux dans les procédures complexes, c'est elles qui seront envisagées en premier. Les procédures simplifiées, ensuite, apparaîtront comme une réduction des plus complexes, ou comme des exceptions à la règle générale.

(1) Il ne s'agira toutefois que des textes de l'hindouisme. Je laisse de côté le jaïnisme et le bouddhisme tantrique, qui font pourtant grand usage des *mantra* mais le problème de la parole s'y pose différemment.

(2) *mantra* est à peu près impossible à traduire ; « formule » ne tient guère compte de ce que c'est. Il vaut donc mieux conserver le mot sanscrit. Sur ce qu'est un *mantra*, voir J. Gonda, « The Indian *mantra* », *Oriens*, 1963 et mes *Recherches sur la Symbolique et l'Énergie de la Parole*, chap. VII (de Boccard, 2e éd., 1975).

(3) C'est là le sens courant du terme. Le sens d'éveil du *mantra*, que j'avais souligné dans mes *Recherches* car il est conservé par la tradition cachemirienne moderne, n'apparaît que dans certains cas relativement rares. Il faut l'écarter pour l'usage général. Mais sans perdre de vue qu'il répond à certains aspects de l'*uddhāra* qui, en même temps qu'extraction, est sortie, éclosion, éveil, du *mantra* hors de la masse de l'énergie sonore indifférenciée. De fait, on rencontre dans la Jayākhya Saṃhitā (VI, 60) le terme *utpatti* : naissance, production, apparition, pour désigner la façon dont les *mantra*, dans le *mantroddhāra*, naissent de la conjonction des phonèmes. Il y a aussi le *mantrodaya*, lever ou apparition du *mantra*, qui désigne notamment un procès d'éveil de l'énergie du *mantra* lié au mouvement du souffle (Tantrāloka, VII, *śloka* 39 à 61 ; vol. IV, 2, p. 31 sq.).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

La procédure complexe d'extraction du *mantra* principal d'une divinité ou d'un aspect important de l'énergie est toujours prescrite sous la forme d'un certain nombre d'actes rituels que doit accomplir un maître *(ācārya)* ou un adepte qualifié. Ces derniers sont, par définition, des initiés : ils possèdent donc déjà leur *mantra*. Mais il y a le cas de la première initiation. Puis il y a les initiations suivantes où le maître doit aussi conférer un *mantra* à son disciple. En outre, maître ou disciple peuvent avoir à faire usage d'autres *mantra* que le leur, soit pour se rendre favorable telle ou telle forme divine, soit pour parvenir à certaines fins. Il leur faut alors extraire, choisir, le *mantra* idoine, selon la procédure rituelle. Celle-ci se déroule toujours en deux temps répondant à son double aspect : dans un premier temps, l'adepte invoque et place rituellement, puis adore, les cinquante phonèmes de l'alphabet sanscrit, généralement dans leur ordre traditionnel (de *A* à *Kṣa*)[1]; puis, dans un deuxième temps, il extrait de ces phonèmes ceux qui formeront le *mantra*. On a ainsi d'abord la totalité de l'énergie divine sous sa forme phonématique; puis, celle-ci invoquée, présente et dûment adorée, on y choisit les éléments qui, rassemblés et conjugués, donneront cette forme de l'énergie phonique, théoriquement moins élevée que la première, mais plus efficace et surtout plus utilisable parce qu'adaptée aux besoins et circonstances, qu'est le *mantra*.

Le *mantroddhāra* fait donc apparaître le *mantra* par un choix de ses éléments constitutifs rituellement opéré parmi les phonèmes, regroupant ainsi en une unité mantrique plus maniable et plus efficace les entités énergétiques séparées formant l'alphabet. Pour citer encore une fois Arthur Avalon : « in the mātṛkas, the mantra lies scattered. Mantroddhāra is the formation of the mantra by selection of the mātṛkas »[2]. Cette interprétation est tout à fait exacte. On la trouve, par exemple, chez Kṣemarāja (XI[e] siècle), śivaïte cachemirien, disciple d'Abhinavagupta, dans son commentaire (la Vimarśinī) aux Śiva Sūtra, II, 3, où on lit : « le secret des *mantra*, dont le corps est formé par la conjonction des phonèmes, c'est la bienheureuse [énergie de la Parole]... C'est sur ce principe que se fonde le fait que dans chaque *āgama* l'exposé de l'extraction des *mantra* est précédé par le déploiement (ou étalement) de la *mālinī* »[3].

Mātṛkā comme *mālinī* sont deux mots désignant la série des cinquante phonèmes. Sans entrer ici dans l'étude de ces termes[1], il faut cependant noter, car c'est essentiel, que l'appellation *mātṛkā* (au singulier pour l'ensemble des phonèmes, ou au pluriel s'ils sont envisagés séparément et, dans ce cas, la traduction par « petite mère » est très appropriée) s'applique aux *varṇa* pour souligner leur caractère de mères (ou de Grande Mère unique) engendrant tout l'univers manifesté et plus particulièrement les *mantra*. Elle est, selon une formule qui revient souvent dans les ouvrages tantriques, la mère inconnue de tous les *mantra* ou, pour citer Kṣemarāja, « la mère universelle, inconnue des créatures enchaînées, génitrice de tous les *mantra* et *tantra*, dont l'empan va de *A* à *Kṣa* »[2]; c'est le substrat originel *(pūrvabhitti)*[3] des mots et des choses.

La validité générale de la formule de Kṣemarāja, comme la banalité du processus de *mantroddhāra* pourraient être confirmées en citant bien d'autres sources. Bornons-nous ici à mentionner un texte du Śivaïsme du Sud, le Mṛgendrāgama, commenté dans l'esprit du Śaivasiddhānta par Nārāyaṇakaṇṭha : le premier chapitre du Kriyāpāda est l'« exposé du choix des *mantra* ». Il débute[4] en rappelant qu'au commencement est la Kuṇḍalinī, qui est l'aspect suprême de la Parole, énergie du Dieu suprême. Un premier mouvement y fait naître la résonance première *(nāda)* qui se condense en une goutte *(bindu)* d'énergie phonique, sorte de murmure replié sur lui-même, intérieur au divin d'où provient alors l'*akṣara OṂ* qui à son tour engendre la *mātṛkā*, mère de toute parole, faite des phonèmes de *A* à *Kṣa*, d'où naîtront tous les *mantra*. Le reste du chapitre expose alors les *mantra* propres à ce texte, qui sont associés aux dieux ou énergies dont ils sont l'aspect phonique, placés les uns et les autres sur une sorte de diagramme : dans un système d'ensemble un peu différent, c'est le même principe qui est à l'œuvre.

Ce principe étant posé, l'exécution pratique de la sélection ou extraction des *mantra* se fait selon un rituel dont le détail, variant d'un texte à l'autre, concrétise en prescriptions diverses un schéma général qui paraît bien être partout le même. Il s'agit toujours, pour l'adepte, de disposer ou d'étaler[5] rituellement la *mātṛkā* devant lui, de façon à

(1) Le sanscrit ne compte, en fait, que 49 phonèmes : 16 voyelles et sons accessoires, 25 occlusives, 4 semi-voyelles et 4 spirantes. Mais on y ajoute traditionnellement un phonème composé : *Kṣa*, et parfois même un 51[e] signe, le ḷ cérébral védique.

L'ordre des phonèmes peut aussi, dans certains cas, être celui, très particulier, de la *mālinī* (sur lequel, cf. *Recherches*, pp. 254-260), ou d'autres encore, propres à certaines écoles ou traditions, cf. plus loin p. 73.

(2) Note à Mahānirvana Tantra, III, 11-12 (p. 33), passage où le *mantroddhāra* consiste d'ailleurs seulement à énumérer les sept syllabes du *brahmamantra*. Mais cette observation d'A. Avalon va dans le sens de ce que nous pensons : le même principe est sous-jacent à toutes les procédures simples ou complexes.

(3) *varṇasaṃghaṭṭanāśarīrāṇāṃ mantrāṇāṃ saiva bhagavatī... pratyāgamaṃ ca mātṛkā-mālinīprastārapūrvakaṃ mantroddhārakathanasya ayam eva āśayaḥ* (Ś.S.V., II, 3, p. 55).

(1) *mātṛkā*, terme le plus courant, correspond à l'ordre normal des phonèmes, le *varṇa-samāmnāya*. *Mālinī*, plus rare, désigne un ordre aberrant des phonèmes, commençant par *Na* et se terminant par *Pha*. Sur *mātṛkā* et *mālinī*, cf. mes *Recherches*, pp. 249-260.

(2) *mātṛkāṃ paśunām ajñātāṃ viśvamātaraṃ sarvamantratantrajananīm ādikṣāntām...* Svacchanda Tantra, II, 30-31, comm. (vol. I, p. 26). Cf. Śiva Sūtra Vimarśinī, I, 4 (p. 16) : *tasya ādikṣāntarūpā ajñātā mālā mātṛkā viśvajananī* : « sa mère inconnue, *mātṛkā*, génitrice universelle, qui a la forme [des phonèmes qui vont] de *A* à *Kṣa* ».

(3) *Id.*, p. 27. Voir aussi le commentaire de Jayaratha au *śl.* I, 5, du Vāmakeśvarīmata (p. 11) : les trois mondes sont comme enfilés sur le fil formé par la *mātṛkā*, ou encore n'existent que comme reposant sur le fond *(bhitti)* formé par elle : *tatra protam anusyūtam, tadbhitti-saṃlagnatayaiva avatiṣṭhate.*

(4) Je résume ici le commentaire de Nārāyaṇakaṇṭha sur le deuxième distique de ce chapitre : Mṛgendrāgama (Kriyāpāda et Caryāpāda), édition critique par N. R. Bhatt. Pondichéry, 1962.

(5) *prastaret* disent d'habitude nos textes. De *pra-STṚ* : étaler, répandre, disposer sur une surface (plane) — dans certains cas même : énoncer.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

pouvoir lui rendre hommage ou l'adorer, pour y puiser ensuite les lettres constitutives du *mantra*.

Ainsi le Svacchanda Tantra :

« Sur une aire de terre blanche, rouge, jaune ou noire, purifiée par une aspersion rituelle, sans brindilles, ayant toutes les caractéristiques favorables et de nature à procurer tous les biens désirés; parfumée, ornée de fleurs, tout imprégnée du parfum de l'encens et embellie au-dessus par un dais, le maître, s'étant lui-même purifié, oint de camphre et d'aloès et encensé, se trouvant dans l'état d'esprit convenable, doit se tenir les mains à demi-fermées, tourné vers l'Est ou vers le Nord, la pensée concentrée et fixée sur une seule chose : il doit étaler là la *mātṛkā*, dans l'ordre, de *A* à *Kṣa* »[1].

Cette *mātṛkā*, poursuit le Tantra, c'est Bhairava (= les voyelles) et Bhairavī (= les consonnes), donc le dieu suprême et son énergie, dont la conjonction engendre éternellement toute la manifestation. Il faut leur rendre un culte *(pūjā)* en adorant les huit « Mères » — ce sont des énergies divinisées — présidant à chacune des huit séries *(varga)* de phonèmes. Le culte une fois accompli, le maître peut procéder à l'extraction du *mantra*.

Le premier chapitre du Svacchanda reste assez peu précis sur cette première opération. D'autres textes le sont davantage. Ainsi le Netra Tantra, ouvrage moins ancien mais appartenant à la même tradition cachemirienne, précise dans son deuxième chapitre : « exposé de l'extraction du *mantra* » que, sur l'aire consacrée et parfumée, il faut d'abord tracer les contours d'un lotus à huit pétales orientés selon les points cardinaux et intermédiaires. Au centre du lotus, on inscrit le *mantra OM* et sur chacun de ses huit pétales, en allant du pétale de l'est à celui du nord-est, on place chacune des huit séries *(varga)* de phonèmes formant la *mātṛkā*. « Il faut alors rendre un culte avec la plus grande dévotion à la Mère des *mantra* en lui offrant des fleurs, de l'encens, etc. Puis on procédera à l'extraction de la divinité mantrique »[2].

Dans une tradition toute différente, la Jayākhyasaṃhitā du Pāñcarātra viṣṇuite fait dans son chapitre VI (*mukhyamantroddhāra* : sélection des principaux *mantra*) une description plus détaillée et complexe mais de la même sorte. L'adepte prépare rituellement une aire consacrée où il fait un culte *(pūjā)*. Puis il fait de cette aire le siège *(pīṭha)* de la *mātṛkā* — dont il doit « réaliser » par la méditation qu'elle n'est rien d'autre en réalité que les divers aspects de la divinité manifestant l'univers — en y « étalant » et traçant les cinquante phonèmes, qui ne sont plus désormais de simples lettres mais des formes de l'énergie divine. L'adepte place alors rituellement ces phonèmes sur son corps

(1) Sv. T., I, 28-31, vol. 1, pp. 24-26. Des tracés de cette sorte sont reproduits dans divers ouvrages contemporains — voir par exemple la figure accompagnant l'article *mātṛkā-yantra*, p. 227 de l'*Encyclopedia of Yoga*, de R. K. Ray (Varanasi, 1975).

(2) N.T., II, 17-20, vol. 1, pp. 48-50. Voir aussi, dans le Vāmakeśvarīmata, texte de *śrīvidyā* commenté par Jayaratha, premier chapitre, *śl.* 57-78 (pp. 39-42), une procédure analogue : tracé d'un *cakra* où se trouve la *mātṛkā*, puis extraction de huit *mantra*.

ainsi transformé en forme corporelle de la *mātṛkā* dont il s'assimile donc la puissance divine. Alors seulement il dessine sur l'aire une figure à huit pointes orientées (le texte ne dit pas si c'est un lotus ou un diagramme), avec le *mantra OM* au centre et chacun des huit *varga* dans chacune des huit directions. Suivra un culte à la *mātṛkā* fait avec les offrandes habituelles : fleurs, encens, etc., et qui doit, souligne-t-on, être accompli avec dévotion *(bhaktyā)*[1]. Au cours de cette *pūjā*, il faut invoquer par son nom[2] et adorer séparément chacun des cinquante phonèmes « en se le représentant fulgurant et étincelant comme le soleil à midi ».

« Ces sons, ajoute notre texte, sont en réalité des fragments *(aṃśa)*, des aspects étincelants du Seigneur Suprême. Dilatés par l'énergie divine, ils sont à l'origine des *mantra* dont ils causent la naissance en s'unissant les uns aux autres. Dans cet univers mouvant et immobile il n'est rien qui ne soit engendré par eux »[3]. Vient ensuite l'extraction même — c'est-à-dire l'énoncé des *mantra*.

Le texte que je viens de résumer très brièvement est intéressant en ce que, tout en suivant le schéma général précédemment indiqué, il en souligne le sens : le passage, par un processus de condensation et de détermination progressives, de l'énergie indifférenciée de la divinité à une forme plus différenciée mais diffuse, la *mātṛkā*, puis enfin aux *mantra*. En ce qu'aussi il souligne la nécessaire identification de l'adepte tantrique avec l'énergie qu'il adore et qu'il manipule.

Bien d'autres textes pourraient encore être allégués[4], qui confir-

(1) On notera au passage la recommandation de la Jayākhya saṃhitā — comme plus haut du Netra Tantra — d'agir « avec dévotion » : la manipulation du sacré n'exclut pas la foi, l'adoration, non plus que son corrélatif, la grâce divine ; l'un et l'autre sont présents dans le tantrisme tant vaiṣṇava que śivaïte. Tantrisme et *bhakti* ont des points communs et souvent cohabitent.

(2) Dans la tradition Pāñcarātra, chacun des cinquante phonèmes du sanscrit a (en tant que tel, ou en tant que des énergies ou des formes divines lui sont associées) plusieurs noms ; ainsi *A* peut s'appeler *aprameya*, *prathama*, *viṣṇu*, etc. : les *śloka* 32 à 58 de notre texte les énumèrent. On en trouvera des listes en appendice aux éditions sanscrites de la Jayākhya Saṃhitā ou du Lakṣmī Tantra (ainsi que p. XIII de la traduction anglaise de ce dernier texte) ; l'Ahirbudhnya Saṃhitā en donne aussi la liste au chapitre 17 (vol. I, p. 76-77). Voir aussi une liste au chapitre V de l'Uddhārakośa de Dakṣiṇamūrti ; ou encore le chap. 347 *(ekākṣarābhidhānam)* de l'Agni-Purāṇa (ed. Bibl. Ind., vol. 3, pp. 236 sq.) ; etc.

(3) Jayākhya Saṃhitā, VI, 59-60 (p. 45). Le Lakṣmī Tantra, chap. 25, *śl.* 30-37 (p. 86), s'exprime à peu près de la même façon : « Les phonèmes dilatés et renforcés par l'Énergie Lakṣmī sont la cause de tous les *mantra*. Ils doivent être intensément adorés, loués et médités... Ils s'associent mutuellement pour former les *mantra*. Il n'y a rien en ce monde mouvant et immobile qui ne soit produit par eux. Bien que les formes des *mantra* soient éternelles, divines et suprêmes, on les conçoit cependant comme dérivant des phonèmes... Tout comme on imagine des divisions dans l'espace qui est indivisible, ainsi, pour plus de facilité, on imagine dans les *mantra* une division en phonèmes [alors qu'ils forment à leur tour des unités indivisibles, et que l'énergie de la parole est elle-même indivisible comme l'éther spatial]. Ayant ainsi réalisé spirituellement cette omniprésence des phonèmes et les ayant adorés sur la terre, sur le lotus et sur le corps de la Déesse, l'adepte devra procéder à l'extraction des *mantra*... ».

(4) Dans le Pāñcarātra, le Lakṣmī Tantra, chap. 23 et 24, contient une description très complète et intéressante de la façon de disposer la *mātṛkā*, mère des *mantra* *(mantramātṛkā)*, énergie divine immanente à l'Univers qu'elle amène à l'existence, et de la façon de l'adorer avant d'en extraire les *mantra*. Le tantra ajoute qu'une fois le diagramme tracé, il faut encore

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

meraient notre description. Bornons-nous à noter au passage que le Yoginī Tantra (ouvrage sans doute peu ancien) précise qu'un diagramme, en forme de lotus ou autre, est indispensable à l'extraction des *mantra* : « le *mantra* choisi sans diagramme *(yantra)* ne porte aucun fruit »[1].

Telle est la première étape du *mantroddhāra*.

La deuxième étape est la sélection à proprement parler : l'opération consistant à choisir et à « extraire », dans l'indivision phonique de la *mātṛkā*, les éléments syllabiques constitutifs du *mantra*. On peut, pour présenter les choses aussi clairement que possible, dire que d'une façon générale cette opération est différente selon qu'il s'agit du *mantra* d'une divinité, qu'il suffit en somme de révéler à celui qui est digne et capable de le recevoir[2], ou d'un *mantra* conféré dans l'initiation qui doit, en principe, être adapté au disciple, ou encore des *mantra* utilisés pour une fin particulière, ce qui est le cas de ceux servant aux rites « optionnels » (les *kāmya-karmāṇi*). L'*uddhāra* sera beaucoup plus simple dans le premier cas que dans les seconds où l'on emploie parfois le terme *mantravicāra*, ce qui montre bien qu'il s'agit d'une procédure plus délibérée de vérification.

Dans le premier cas, qui est quasiment le cas normal car on le rencontre sans cesse dans tous les textes, l'*uddhāra* à proprement parler n'est rien d'autre que l'énumération des sons ou syllabes formant le *mantra*, mais sous une forme voilée, telle que le lecteur ou l'auditeur non-informé ne puisse pas le reconstituer. Ainsi le Netra Tantra, II, 21, donnant l'épellation du *netra-mantra* « *Oṃ juṃ saḥ* », en décrit le premier élément de la façon suivante :

> « Le premier de tous, ce qui vient après la forme [phonique] de l'univers, celui qui tue cet univers. »

« Le premier de tous, dit le commentaire, c'est le premier phonème, *a*; ce qui vient après la forme [phonique] de *māyā* (donc de l'univers, nous faut-il préciser) et qui est *ī*, c'est *u*; ce qui tue cet univers, c'est le temps qu'exprime la lettre *m*''[3]. On a donc $a+u+m = om$.

La quasi-totalité des exposés de *mantra* se présente sous la forme

se représenter la *mantramālṛkā*, qui est le Soi de Viṣṇu, comme assise sur le péricarpe du lotus et comme ayant le corps fait et orné des cinquante lettres. C'est elle qui doit être adorée et à qui le maître doit s'identifier avant de passer à l'extraction même des *mantra* (Lakṣmī Tantra, Adyar, 1959, pp. 77-81 et traduction par S. Gupta, Brill, 1972, pp. 122-130). La Sanatkumāra Saṃhitā (Indrarātra, 2e chapitre : *mantroddhāra*, pp. 228 sq. de l'édition Adyar, 1969) fait un exposé du même ordre, mais avec 56 éléments au lieu de 50 seulement, qui sont placés sur un diagramme. Cf. *infra*, p. 74.

(1) Pour le Yoginī Tantra, le *yantra* ne doit pas être tracé sur le sol mais sur un support, écorce de bouleau ou autre, qui lui-même ne doit pas être posé à terre (*id.*, II, 4-18, pp. 397-399).

(2) En théorie, du moins, l'*uddhāra* doit être d'autant plus simple que le *mantra* représente un aspect plus élevé de la divinité ; car les grands *mantra* ou ceux des grands dieux n'étant soumis à aucune restriction ou condition sont en principe utilisables en toutes circonstances. Voir plus bas, pp. 81-82.

(3) Netra Tantra, II, 21 (vol. 1, p. 50) : *viśvādyaṃ viśvarūpānlaṃ viśvahā...* Comm. : *viśvādyaṃ prāthamikavarṇam, viśvarūpāyā māyāyā īkārasyānlam antagam uvarṇam, viśvahā kālas tadvācl makāraḥ.*

de ce genre de devinettes. Des commentaires, souvent, les explicitent; les répertoires de *mantra*, aussi. Enfin, outre les « noms » des lettres (cf. ci-dessus, p. 71) qui sont connus, les expressions utilisées ne sont pas entièrement arbitraires ou sont traditionnelles. Cela permet aujourd'hui de s'y retrouver le plus souvent[1].

Une autre façon de révéler — tout en les cachant — les lettres d'un *mantra* consiste à les désigner selon leur place dans un diagramme, lui-même tenu secret et dont l'usage peut être, lui aussi, soumis à des règles particulières. Les lettres étant « étalées » dans ces diagrammes, on les appelle souvent *prastāra*, « étalement ». On trouvera un exemple de cette façon de faire dans le commentaire du *śl.* I, 83-4 du Vāmakeśvarīmata (p. 44-5 de l'édition de la Kashmir Series) qui expose l'extraction de la *vidyā Aim klīm sauḥ*. Jayaratha y cite, après le *śloka* qu'il explique, plusieurs textes donnant de diverses façons l'*uddhāra* de cette *vidyā*, notamment le Rasamahodadhi, dont l'exposé ne se comprend que par référence à l'étalement *-prastāra-* de la *mātṛkā* sur un diagramme triangulaire (reproduit p. 45 de cette édition)[2].

Pour prendre un autre texte, voisin et déjà cité ici, le Svacchanda Tantra, on y lit seulement ceci :

> « Dès que celle-ci est terminée, il faut extraire les *mantra* dans l'ordre et selon les prescriptions. »

Injonction que Kṣemarāja explicite ainsi : « dès la fin de cette *pūjā* à la *mātṛkā*, il faut extraire les *mantra* dans l'ordre : *āsanamantra*, puis *mūrtimantra*, etc., Il faut le faire selon les prescriptions, c'est-à-dire en fixant son attention, sans dévier, sur la divinité qu'exprime chacun des *mantra* qu'on extrait. »[3]. En effet, les textes donnant les *mantra* de divinités auxquelles un culte doit être rendu, énoncent d'abord le *mantra* du siège *(āsana)* sur lequel la divinité doit être rituellement installée pour le culte, puis celui de la forme, du corps *(mūrtimantra)* de la divinité — ou bien, d'abord, le *mantra* fondamental : *mūlamantra*, puis les autres. En effet suivent ensuite, dans le śivaïsme, ceux des « visages », puis des « membres » *(aṅga)*, des membres secondaires *(upāṅga)*, puis des *kalā*, des divinités secondaires, des suivantes du

(1) Cf. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra*, p. 120 : « these alphabets seem to serve a double purpose : enabling the initiate to quote the Mantras without endangering their secrecy, and providing him with a handle for their mystic interpretation ».

Il ne faut pas, je crois, assimiler ce tour voilé ou convenu pour présenter les *mantra* avec la *saṇḍhabhāṣā* (ou *sandhyabhāṣā*) — le langage intentionnel (ou crépusculaire) qu'on trouve notamment dans le tantrisme bouddhique — la perturbation du langage est ici moindre ; même s'il s'agit, certes, de quelque chose de très voisin.

(2) Selon M. J. A. Schoterman (« Some remarks on the Kubjikāmata tantra », *ZDMG*, Supplément III, 2, 1977, p. 933), les tantras qu'on rassemble parfois sous le nom de Paścimāmnāya utiliseraient, outre cette sorte de *prastāra*, d'autres diagrammes appelés *gahvara*, servant aussi à la formulation secrète des *mantra*. M. Schoterman pense que ce recours à des diagrammes, que je suis tenté de croire assez général, est « rather unique » et propre au Paścimāmnāya.

(3) Svacchanda Tantra, I, 37b et comm. (vol. 1, p. 31) :

« ante'syā uddharenmantrān yathākramaniyogataḥ // 37 //

asyā-mātṛkāpūjāyāḥ, yathākramam — āsanamantramūrtimantrādikrameṇa yo niyogaḥ — tattanmantravācyadevatānusandhānaparatvaṃ tena. »

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

dieu, etc.[1]. Dans le viṣṇuisme, il en est de même, *mutatis mutandis*. Tout cela se fait toujours dans un ordre qui va du principal à l'accessoire — sans qu'on ait, normalement, à recommencer l'étalement de la *mātṛkā*, qui est en principe fait au début une fois pour toutes.

L'*uddhāra* limité au seul énoncé volontairement obscur du *mantra* — éventuellement du *mantra* principal, puis des *aṅga*, *upāṅga*, *kalā*, etc.[2] — étant la règle générale, il serait possible d'en fournir sans fin des exemples. Il suffit ici d'indiquer qu'on peut en trouver en foule tout au long de textes comme le Śāradā Tilaka, le Prapañcasāra Tantra, le Mahānirvāṇa Tantra, pour citer les plus connus et accessibles; ou encore dans une encyclopédie tantrique comme le Tantrāloka de Kṛṣṇānanda. Le 30e chapitre de la grande œuvre d'Abhinavagupta, le Tantrāloka, donne aussi nombre de *mantra*, avec leurs *aṅga*. Il ne s'agit là que de quelques ouvrages pris à titre d'exemples : on pourrait en citer bien d'autres.

On trouve une situation analogue du côté du Pāñcarātra. La partie du processus de l'*uddhāra* concernant le *mantra* lui-même y est le plus souvent réduite à un simple énoncé à mots couverts. Ainsi la Jayākhya Saṃhitā, déjà citée. La Sanatkumāra Saṃhitā (Indrarātra, II, *śl.* 55 sq.), par contre, donne les syllabes du *mantra* « *om namo nārāyaṇāya* » et les fait placer sur huit cases d'un diagramme à soixante-quatre cases contenant cinquante et une lettres et deux fois *oṃ*, et fait suivre l'exposé de l'extraction de ce *mantra* de celui de sa résorption avec retour de tous les *mantra* dans le sein de Viṣṇu. L'Ahirbudhnya Saṃhitā, à la fin du chapitre 17 et au chapitre 18, n'apporte rien de particulier, sinon en ce qu'après l'énumération des noms des phonèmes (ou plus exactement des formes ou énergies de Viṣṇu, puis de Rudra, qui leur sont associées) et la construction d'un lotus où ils sont placés *(varṇacakrapadma)*, se trouve la description d'une énergie de Viṣṇu, mère des phonèmes, que l'adepte doit visualiser, invoquer et honorer avant d'extraire les *mantra*[3].

Le Lakṣmī Tantra, enfin, a, au chapitre 24, un développement assez proche de celui de l'Ahirbudhnya Saṃhitā (ce qui tendrait peut-être à faire apparaître une variante plus complexe, propre au Pāñcarātra, de la structure générale de l'*uddhāra*). Ce développement mérite d'être rapidement décrit, non tant pour le rituel lui-même qui, comme pour les autres textes, se trouve surtout dans la première partie de l'opération (cf. note 4, p. 71), mais pour la façon dont l'*uddhāra* est présenté et qui, en le situant dans son contexte divino-cosmique, souligne remarquablement le sens de ce rite. Je résume ici les trente-deux premiers distiques de ce chapitre.

(1) Cf., par exemple, Rauravāgama, II, 1 : *mūlamantra*, puis *aṅgamantra*.

(2) L'énoncé d'un *mantra* comporte en outre presque toujours l'indication du nom du sage *(ṛṣi)* supposé l'avoir « vu » le premier, du mètre *(chandas)* qui est théoriquement le sien, et de la *devatā* qu'il exprime. S'y ajoutent parfois la mention du germe *(bīja)*, forme abrégée du *mantra*, de sa *śakti*, ou énergie, qui est un de ses éléments constitutifs; enfin du *kīlaka*, la « pointe », généralement partie finale du *mantra* censée en contenir la force efficace.

(3) Ahirbudhnya Saṃhitā, chap. 17 et 18 (éd. Adyar, 1966, vol. 1, pp. 156-169).

Le suprême *brahman*, Soi absolu, pure lumière, Nārāyaṇa inséparable de son énergie Lakṣmī, infus dans toute la manifestation, prend pour aider les créatures la nature de la *mātṛkā* qui est le *brahman*-son *(śabdabrahman)* et, plus spécialement encore, la nature des *mantra*, formes phoniques des divinités. L'adepte doit évoquer ce Suprême sous la forme du *mantra* sauveur *(tāramantra)*, *Oṃ*, formé des trois phonèmes *A*, *U* et *M* prolongés par la nasalisation, *bindu*, puis par la résonance, *nāda*, qui se résout dans l'archétype divin du son. En méditant ce *mantra* par intériorisation et compresence, l'adepte s'unit à l'éternel *brahman* comme aux énergies divines qui en émanent et qui font naître et soutiennent l'univers. Cette contemplation se poursuit par l'identification vécue du *mantra* et de la manifestation. Le maître doit alors placer rituellement *(nyāsa)* le *mantra* avec ses douze *aṅga* et *upāṅga* sur son corps, par quoi il s'identifie d'abord à la divinité en tant que maître de la manifestation cosmique, pour ensuite, en poursuivant ce processus d'identification au divin, se fondre en l'absolu sans forme, d'où il reviendra enfin à la conscience discursive ordinaire pour pouvoir, alors, transmettre le *tāramantra* à son disciple[1]. Il s'agit ici, en effet, non pas tant de la sélection du *mantra* d'une divinité que de sa révélation réalisée par un maître afin de le transmettre à son disciple dans l'initiation. Cela explique la complexité et l'intensité du processus contemplatif, indispensable puisque le maître ne peut transmettre que ce qu'il a; il lui faut donc s'identifier à la suprême Réalité pour pouvoir transmettre au disciple le *mantra* qui en est la forme phonique. Mais il s'agit là de l'initiation, dont je ne veux pas traiter ici. Il me faut revenir au *mantroddhāra*, en voyant maintenant comment il est complété dans le cas, précisément, où le *mantra* est transmis dans l'initiation, ainsi que dans les rites optionnels.

On a là, comme je l'indiquais plus haut, la forme la plus complexe de l'*uddhāra*, puisqu'il ne s'agit plus seulement d'extraire un *mantra* hors de l'ensemble de l'énergie phonique, mais en outre de le choisir de façon à ce qu'il soit adapté à celui qui le reçoit[2]. Il faut donc, en plus de l'*uddhāra* exécuté selon une des méthodes que nous venons de voir, s'assurer qu'il existe une parfaite compatibilité entre le *mantra* et l'adepte. On exprime cela en disant qu'il faut que le *mantra* et l'adepte soient de la même famille *(kula)*, ou encore que l'adepte doit être un « fragment » *(aṃśa)*[3] du *mantra*. Cela peut se faire selon diverses procédures à caractère divinatoire dont la variété s'explique en partie par la diversité des traditions ou des écoles (encore qu'on trouve presque partout les mêmes procédés), ainsi que par référence à des méthodes divinatoires ou astrologiques courantes, mais qui sans doute doit répondre aussi au besoin de disposer de plusieurs méthodes dont l'une

(1) Lakṣmī Tantra, chap. 24, pp. 80-88 du texte sanskrit; traduction par S. Gupta, pp. 127-130.

(2) Ou encore, si le *mantra* lui-même est déjà fixé, de déterminer l'effet qu'il aura sur l'adepte, le fruit que celui-ci en pourra obtenir et la façon dont il devra l'utiliser.

(3) *aṃśa* a les sens, proches, de : part, portion, partie, fragment; c'est aussi la part d'héritage ou de butin.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

au moins se révèlera à la fois utilisable et susceptible à l'occasion de confirmer un choix déjà fait ou une préférence affirmée d'avance[1].

Ici encore, nous nous limiterons à quelques textes, śivaïtes ou viṣṇuites, en les présentant de manière à dégager la structure ou l'esprit des principales procédures utilisées, plutôt que de vouloir décrire un grand nombre de pratiques dont le détail serait fastidieux. Comme précédemment, j'invoquerai en premier le Svacchanda et le Netra Tantra, en les complétant par des citations d'autres ouvrages. Le Lakṣmī Tantra, la Kramadīpikā, nous fourniront des références viṣṇuites. Ajoutons qu'on trouve ces procédures dans tous les manuels anciens ou modernes relatifs au rituel, au *mantrayoga* ou aux *mantra* en général (Mantramahārṇava, Mantrayogasaṃhitā, Mantramahodadhi, Mantraratnamañjuṣā, etc.) : elles sont toujours les mêmes.

Le huitième chapitre du Svacchanda Tantra[2] est consacré aux moyens permettant de déterminer les liens de parenté, de participation ou de compatibilité, pouvant exister entre un disciple à initier et le *mantra* qui lui sera donné par son maître : il faut savoir si ce disciple est ou non un « fragment » *(aṃśa, aṃśaka)* du *mantra*. Six cas peuvent se présenter.

Il y a d'abord les cas, simples, où le disciple éprouve naturellement dans son cœur de la dévotion pour une certaine divinité, ou bien a un tempérament ou un comportement qui le font spontanément adorateur d'un dieu. On appelle cela *bhāva-aṃśa*, si c'est par sa disposition spirituelle *(bhāva)* que le disciple est un « fragment » du dieu, et *svabhāva-aṃśa* si cela est dû à sa nature propre *(svabhāva)*. Dans ces deux cas, le disciple recevra, sans qu'on ait à chercher plus loin, le *mantra* de ce dieu et il en tirera tout le profit souhaitable[3].

Une autre façon de choisir le *mantra*, que l'on retrouve d'ailleurs dans diverses traditions[4], consiste pour le disciple, qui a les yeux bandés, à lancer une fleur sur un *maṇḍala* où sont placés symboliquement, ou représentés, Bhairava ou d'autres aspects de Śiva et des divinités de son entourage : « le *mantra* sera fait en fonction du nom de la divinité sur laquelle la fleur sera tombée » (Sv. T., VIII, *śl.* 13, comm. p. 7). Le maître saura ainsi de qui son disciple est le « fragment » et lui conférera

(1) On retrouve en fait un peu partout en Inde de ces procédures aussi contraignantes en théorie ou en apparence que souples et adaptables dans la pratique ; cela apparaît sans cesse dans les prescriptions rituelles āgamiques. Mais cela existe dans l'hindouisme en général où, bien souvent, la règle posée comme généralement valable s'accompagne de tant de précisions circonstancielles ou d'exceptions qu'elle peut finalement s'adapter à tous les cas particuliers. De la même manière, dans l'hindouisme purāṇique, alors que le but est la délivrance des « renaissances », « tout fonctionne pour que le monde existe éternellement » (cf. sur ce dernier point, M. Biardeau, Études de Mythologie hindoue, III, *B.E.F.E.O.*, LVIII, notamment p. 63-65) : on a là sans doute un trait caractéristique de la conscience religieuse-sociale hindoue, une des façons dont l'hindouisme intègre ou résout ses contradictions.

(2) Pp. 1 à 26 du volume IV.

(3) Id., *śl.* 1b à 12a, pp. 1 à 7. Dans ces deux cas, dit le commentaire de Kṣemarāja, le *mantra* est normalement du type « *Oṃ namaḥ śivāya* ».

(4) Ainsi dans le bouddhisme du Mahāyāna (cf. Hevajrasekaprakriyā, trad. L. Finot, *Journal Asiatique*, 1934).

avec certitude un *mantra* qui « lui sera propice, s'il l'adore et l'honore selon les règles posées dans les *śāstra.* »

Le Svacchanda mentionne alors une quatrième procédure, permettant d'échapper aux règles normales si leur application donne un résultat non désiré[1]. Si, en effet, un disciple veut absolument recevoir un *mantra* que les autres procédés de choix (les trois précédents ou ceux que nous allons voir) ne lui permettraient pas d'obtenir, il peut se le rendre favorable par une offrande de chair humaine (que le tantra désigne par une périphrase, d'ailleurs). C'est le *vīradravya-aṃśa*, la participation obtenue par les substances propres aux héros. Le texte ne nous dit pas comment on peut s'assurer que ce rite a produit son effet. Sans doute n'a-t-il jamais été courant — sans d'ailleurs qu'il faille le croire impossible, ou réalisable seulement de façon symbolique[2]. Mais, en fait, aucune des quatre procédures qu'on vient de voir n'apparaît comme fréquente.

La façon de faire la plus normale, la plus courante, est celle qui suit. Le Svacchanda Tantra semble envisager ici encore deux possibilités — mais cela n'est pas très clair — pour terminer enfin par ce qui paraît être la norme pan-indienne.

Si, dit notre texte[3], on désire intensément pouvoir adorer et utiliser un *mantra* dont on sait l'efficacité mais qu'on n'a pu, par aucune des voies précédentes, se rendre favorable, il reste encore possible de se le concilier en lui offrant le culte *(pūjā)*, l'oblation *(homa)*, etc., prévus dans la procédure normale de l'initiation du disciple[4] : « le disciple, ayant accompli selon la règle les actes prescrits, s'unira, grâce à l'offrande complète *(pūrṇāhuti)*, au plan éternel » (id., *śl.* 17 a); c'est-à-dire, explique Kṣemarāja dans son commentaire, qu'il parviendra au plan du suprême Śiva, à la libération donc. Ainsi, le culte rendu à un *mantra* au cours du rituel de l'initiation du *sādhaka* pourrait suffire à rendre ce *mantra* favorable : si, en somme, l'application de la norme ne donnait pas le résultat souhaité, on s'en tirerait par une *pūjā* au *mantra*.

Restent enfin les méthodes de recherche de l'*aṃśaka* qu'on retrouve dans la plupart des textes et des manuels, anciens ou modernes, qui reposent sur la comparaison des phonèmes formant le *mantra* (ou de son premier phonème) avec les phonèmes (ou seulement l'initiale) du nom de l'adepte. Le chapitre VIII du Svacchanda[5] — repris par le Netra Tantra, chapitre XVIII — n'en mentionne qu'un, qui consiste à écrire l'un au-dessus de l'autre, en les juxtaposant lettre par lettre, le *mantra*

(1) Id., *śl.* 14b-15a, vol. IV, p. 8.

(2) Encore que cette réalisation symbolique soit sans doute également possible ; probable même, dans bien des cas, mais le Svacchanda et son commentaire sont muets sur ce point.

(3) Id., VIII, 15b-17a, p. 9-10.

(4) Il s'agit ici de l'initiation du *sādhaka : sādhakābhiṣeka ;* voir à ce sujet l'article de Mme H. Brunner : « Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du Sud », *Journal Asiatique*, 1975, pp. 411-443.

(5) Id., *śl.* 18-24 (p. 10 à 15).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

envisagé et le nom du disciple à initier, puis à compter à la manière indienne traditionnelle, sur les phalanges de la main droite, le nombre de lettres, dans l'ordre normal de l'alphabet sanskrit — jamais à rebours — qui séparent l'initiale du nom du disciple de la première lettre du *mantra*. On aura ainsi quatre *aṃśa* différents : *siddha* (qu'on peut traduire par « acquis »), *sādhya* (« accessible »), *susiddha* (« tout-à-fait acquis ») et *ari*, *śatru* ou *ripu* (« ennemi ») selon que le décompte s'arrêtera sur l'une ou l'autre des quatre « premières phalanges », c'est-à-dire sur la première ou la deuxième phalange de l'annulaire (1-2) ou de l'auriculaire (3-4), ou des quatre suivantes, etc.[1]. Seuls le premier *(siddha)* et le troisième *(susiddha) aṃśa* sont favorables et permettent au *mantra* de porter les fruits désirés. Dans les deux autres cas, le *mantra* est défavorable ou dangereux et il faut éviter soigneusement de le conférer. Une fois le *mantra* ainsi choisi, il devra être placé au centre du diagramme précédemment tracé et y être adoré; puis il sera conféré par le maître au disciple en suivant les procédures rituelles fixées par les textes.

Il y a encore d'autres procédés destinés aussi bien à assurer la parfaite adaptation du *mantra* à celui qui le recevra qu'à distinguer plus soigneusement — par la détermination de sous-catégories obtenues par la combinaison des quatre *aṃśa* précédents — entre les effets et les conditions d'utilisation possibles du *mantra*; donc de n'attribuer à l'adepte que celui qui lui est parfaitement adapté et avec des précisions telles qu'il sache d'avance quels effets il pourra en attendre et moyennant quelles conditions.

C'est ainsi qu'on vérifiera si l'adepte et le *mantra* appartiennent ou non à la même « famille » *(kula)* en comparant la première lettre du *mantra* et l'initiale du nom de l'adepte, les phonèmes de l'alphabet étant eux-mêmes disposés en un tableau *(kulākulacakra)* à quatre colonnes, considérées comme mutuellement compatibles ou incompatibles; les deux initiales devant se trouver, pour qu'il y ait *kula*, dans deux colonnes compatibles.

On peut aussi, au moyen d'un diagramme circulaire ou rectangulaire, comparer le *rāśi* : la mansion lunaire, ou le signe du zodiaque attribués conventionnellement à l'adepte et au *mantra* : selon la mansion où sera chacun d'eux, on jugera si le *mantra* est ou non favorable, ou encore du genre de résultat qu'on en peut attendre. Un calcul de la même espèce peut aussi se faire pour comparer le *nakṣatra*, la planète de l'adepte[2] et celui où figure, dans le diagramme, la lettre

(1) Cf. Netra Tantra, VIII, 60, comm. (vol. 1, p. 208-209) qui renvoie d'ailleurs au Svacchanda. On trouve une procédure analogue dans l'Agni-Purāṇa, au chapitre 324 (ed. Bibl. Ind., vol. 3, p. 107-109). Mais on pourrait renvoyer à bien d'autres textes.

(2) Pour le Tārābhaktisudhārnava, X, p. 355, ce n'est pas le *rāśi* ou *nakṣatra* correspondant au moment de la naissance de l'adepte (mais sans doute, comme pour le *mantra*, celui de son initiale dans le diagramme) : *sādhakasyāpi nakṣatraṃ na tu janmarāśinakṣatram*. La pratique, toutefois, est variable et peut notamment différer selon qu'il s'agit d'initiation ou de *kāmyakarman* ; cf. aussi R. K. Ray, *Encyclopaedia of Yoga*, p. 126 et 279.

initiale du *mantra* : certaines associations sont bonnes *(siddha* ou *susiddha)*, d'autres mauvaises *(sādhya* et *ari)*[1].

Un autre procédé divinatoire consiste à utiliser un diagramme appelé *akadamacakra*, parce que les quatre phonèmes *a*, *ka*, *da* et *ma* figurent dans sa première division. Les phonèmes de l'alphabet y sont répartis, par quatre, en douze divisions rayonnantes dans un cercle ou un rectangle. Selon la distance séparant le premier phonème du *mantra* de l'initiale du nom de l'adepte, le *mantra* sera considéré comme plus ou moins favorable ou comme hostile, selon que l'*aṃśa* est *siddha*, etc.

Il y a encore le *ṛṇidhānicakra* : diagramme du débiteur et du créancier, au moyen duquel — et par un calcul un peu compliqué — on verra si le *mantra* est favorable (il doit pour cela être débiteur envers l'adepte : *ṛnin*) ou, au contraire, « créancier » de l'adepte et il lui est alors défavorable[2].

Enfin, le plus courant, semble-t-il, de tous les procédés — qui repose aussi sur les quatre catégories *siddha*, *sādhya*, *susiddha* et *ari* — consiste à tracer un carré orienté, divisé en quatre quarts, eux-mêmes divisés en quatre parties : on a ainsi seize petits carrés groupés par quatre, où les phonèmes du sanskrit sont répartis, soit dans l'ordre méthodique normal de l'alphabet *(akṣarasamāmnāya)*, soit dans un ordre particulier répondant à des valeurs ou significations symboliques qui leur sont attribuées (il est alors parfois appelé *akathahacakra* du nom des quatre phonèmes placés dans le premier petit carré). Les quatre groupes des quatre petits carrés correspondent chacun à un des quatre *aṃśa* : *siddha* en haut et à gauche (Nord-Est), *sādhya* en haut à droite (Sud-Est), *susiddha* en bas à gauche (Nord-Ouest) et *ari* en bas à droite (Sud-Ouest). On compte alors dans le sens des aiguilles d'une montre (sens du *pradakṣiṇa*) du carré où se trouve l'initiale du nom du disciple à celui de la première lettre du *mantra*. Le rapport de compatibilité du *mantra* et de l'adepte sera alors donné, non plus par la distance entre les carrés de départ et d'arrivée, mais par leur juxtaposition. Il sera exprimé par l'association des noms des quartiers où se trouvent respectivement les deux phonèmes considérés. Le *mantra* sera ainsi selon les cas, disons par exemple, *siddha-ari* ou *sādhya-sādhya* ou *siddha-susiddha*, etc. : donc dangereux, inutile ou utile, etc., d'effet lent ou rapide, etc. Il y a seize possibilités au lieu de quatre seulement[3].

(1) Cf. par exemple, le Śāradātilaka, II, 127-8, et son commentaire (vol. 1, p. 102).

(2) Cf. le comm. du Śāradātilaka, II, 129-131 (vol. 1 ; pp. 110-111) ou, pour une explication plus claire, l'édition du Tantrarājatantra avec le comm. de Prāṇamañjarī publié par Jatindrabimal Chaudhuri (Calcutta, 1940, *śl.* 56-57, comm. et introd., pp. 30-31). Également : Śaktisaṅgama Tantra, I, 5, vol. 1 (G.O.S., vol. XLI) ; ou encore R. K. Ray, *op. cit.*, p. 46.

(3) On trouvera tout cela dans le commentaire du Śāradātilaka, II, 129-131 (vol. I, pp. 102-112), qui invoque et cite abondamment à ce propos divers Tantra : Mālinīvijaya, Mantramuktāvali et surtout le Piṅgalāmata qui donne une variante du système. Le manuel tantrique Tārābhaktisuddhārṇava (qui date du XVII[e] siècle) décrit dans son 10[e] chapitre (pp. 359-366) les mêmes procédures en citant à peu près les mêmes textes : Piṅgalāmata, etc.

Un exposé en français des usages kṛṣṇaïtes, se référant surtout à la Rāmārcaṇacandrikā, très proche des usages śivaïtes, se trouve dans l'étude de R. V. Joshi : *Rituel de la dévotion kṛṣṇaïte* (Pondichéry, 1959), pp. 20-22 ; une planche y reproduit le diagramme des quatre fois quatre carrés. On trouve ce diagramme et ceux utilisés pour les autres procédés de véri-

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

On voit que toutes les garanties possibles sont recherchées pour assurer une parfaite adaptation du *mantra* à celui qui l'utilise. Adaptation particulièrement nécessaire dans le cas de l'initiation, puisque le *mantra* sera le principal moyen dont dispose l'initié pour parvenir à la libération ou, dans le cas notamment du *sādhaka* tantrique[1], pour obtenir jouissances temporelles et libération. Mais adaptation nécessaire aussi en toute autre circonstance puisque le *mantra* est un instrument d'action[2]. Il doit donc être adapté à son usage comme à son utilisateur, qu'il s'agisse d'une action d'ordre religieux ou spirituel (adoration d'une divinité particulière, yoga ou autre pratique spirituelle liée à un *mantra*) ou d'une opération tendant à obtenir un résultat pratique quelconque (la pratique « magique » de la parole faisant partout l'objet de prescriptions rigoureuses, garanties ou signes, sur le plan social, de l'efficacité reconnue à cette parole). Le *mantra* doit être efficace. Il l'est d'ailleurs par définition. Son efficacité est d'ordre spirituel plus que proprement phonique, encore que, pour le *mantraśāstra*, ces deux aspects de l'énergie soient indissolubles; on l'a vu : l'énergie divine, c'est la *mātṛkā*, l'ensemble des phonèmes d'où le *mantra* est extrait. Or cette efficacité, même si elle existe par elle-même, même si le *mantra* est censé être efficace par lui seul, son utilisation suppose toujours qu'elle soit effectivement mise en jeu selon des règles particulières. Cette mise en efficacité, qui se fait suivant des procédures assez diverses que regroupe le terme *mantrasādhana*[3], se réalise toujours par un rite ou une ascèse accomplis par l'usager du *mantra*; rite — ou plus encore ascèse — qui impliquent toujours une certaine assimilation du *mantra* par l'adepte[4], une fusion de son énergie spirituelle-vitale propre (mais inséparable de l'énergie divine) et de celle du *mantra* qui est elle-même, au plus haut point, l'énergie divine. Il est donc particulièrement important qu'il n'y ait aucune incompatibilité entre adepte et *mantra*, et utile aussi que le premier sache d'avance quelle procédure il devra utiliser de préférence pour arriver au mieux à ses fins. D'où l'utilité et la place du *mantravicāra* dans le système de fonctionnement du *mantra*.

Sans doute faut-il encore souligner que les procédures énumérées ci-dessus ne sont pas utilisées seulement dans le cas de l'initiation. On peut considérer qu'elles y ont une importance spécialement grande

fication (souvent appelés *śuddhi*, au sens d'acquittement, quitus) dans la plupart des manuels contemporains sur ce sujet, dans toutes les langues de l'Inde ; ainsi, en hindi, *Mantrasiddhi kā upāya*, de Bhadraśīla Śarma (Allahabad, 1968). Trois sont reproduits dans l'édition du Tantrarājatantra citée dans la note précédente.

(1) Cf. l'article de H. Brunner, cité ci-dessus p. 77, note 4.

(2) Le *mantra* est étymologiquement un instrument (le suffixe *tra* sert généralement à former des noms d'instruments) pour penser, pour être éveillé, pour avoir l'esprit actif. Cf. J. Gonda : « etymologisch bedeutet *Mantra* ein Mittel, oder Werkzeug zum Vollzug der Handlung *man* — ' geistig erregt sein ', d.h. ' im Sinne haben, wollen, beabsichtigen ; erkennen, begreifen, gedenken ». *Die Religionen Indiens*, I, p. 22.

(3) Voir sur ce point mes *Recherches*, chap. VII, ainsi que l'étude de H. Brunner déjà citée (*Journal Asiatique*, 1975).

(4) L'identification de l'adorateur à la divinité adorée est un élément essentiel du culte *(pūjā)* tantrique.

mais on les rencontre aussi dans d'autres cas, notamment pour l'utilisation des *mantra* dans les rites optionnels *(kāmyakarmāṇi)*, c'est-à-dire ceux qui servent à obtenir un résultat particulier, généralement intéressé et surtout d'ordre mondain. C'est le cas de toutes les opérations qu'on peut considérer comme relevant de la magie. Ainsi par exemple le Tārābhaktisuddhārṇava, dans son chapitre X (pp. 359-366), donne les règles de *mantravicāra* au moyen de divers diagrammes à appliquer aux *mantra*, qu'on utilisera dans les *ṣaṭkarmāṇi*, les « six actions [magiques] » servant à tuer, expulser, séparer, immobiliser, etc. Mais le domaine des rites optionnels dépasse de beaucoup celui de la magie puisqu'il englobe tout ce qui, dans la vie religieuse, répond à un désir particulier de l'homme, que ce soit pour la vie dans ce monde ou pour son salut. Ces procédures sont donc quasi omniprésentes.

Il faut cependant ajouter que, pour exprimer la règle générale et être d'utilité commune, la procédure du *mantravicāra* (ou *mantra-parīkṣā*), c'est-à-dire, très exactement, examen du *mantra* au moyen de diverses épreuves, ne laisse pas de souffrir des exceptions, comme toutes les règles en la matière : je le disais plus haut[1], c'est un trait généralement indien; peut-être est-il seulement particulièrement net dans le cas des *mantra*[2].

Certaines exceptions résultent de la nature même des choses. Ainsi plusieurs ouvrages précisent-ils qu'on n'examine pas au moyen des diagrammes les *mantra* monosyllabiques, non plus que ceux formés d'une phrase relativement longue (les *mālāmantra* formant « guirlande ») : on ne pourrait, en effet, guère les juxtaposer ou les rapprocher utilement du nom de l'adepte[3]. D'autres *mantra* échappent non seulement aux procédures par diagrammes mais même à tout établissement ou vérification de l'*aṃśa*, parce qu'ils sont tellement supérieurs à tout qu'on ne saurait les soumettre à aucune restriction ou condition d'utilisation. Ils agissent directement, partout, sans limite, comme la suprême énergie

(1) Ci-dessus p. 76.

(2) Le fait que, presque chaque fois qu'une observance est donnée comme absolument nécessaire, elle soit aussitôt suivie d'une liste d'exceptions, peut fort bien être dû à ce que les textes que nous possédons résultent de l'amalgame de textes antérieurs, contradictoires sur certains points, ou de rédactions successives non harmonisées. Mais sans doute retrouve-t-on là aussi autre chose. D'abord le souci de faire place à tous les cas posés par la pratique, même si cela peut paraître, dans une certaine mesure, contradictoire. Mais en outre il doit y avoir là un effet de l'intégration d'éléments nouveaux par juxtaposition plutôt que par adaptation qui caractérise l'histoire de l'hindouisme comme sa pratique actuelle, la même tendance opérant au niveau de l'idéologie et au niveau social. Il n'y a pas là indifférence à la contradiction, mais conviction que celle-ci peut être intégrée par distribution sur plusieurs plans ou dans diverses cases. D'où l'existence, au sein de l'hindouisme, de ces tensions plus ou moins bien résolues et intégrées qui sont une de ses caractéristiques.

(3) Cf. le commentaire de Kṣemarāja *ad* Svacchanda Tantra, VIII, 23-24 (vol. 4, pp. 14-15) où est cité le distique suivant :

ekākṣareṣu kūṭeṣu mālāmantreṣu bhāmini
aṃśakaṃ na parīkṣeta parīkṣelānyamantragam

qu'on peut rendre ainsi : « dans le cas des *mantra* en guirlande et de ceux d'une seule syllabe, il n'y a pas lieu d'examiner l'*aṃśaka* ; mais il faut le faire pour les autres *mantra* ».

On trouve des prescriptions analogues dans le Phetkāriṇī Tantra, XX, 7, pour l'examen de l'*aṃśa* au moyen du *kūrmacakra*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

divine dont ils sont l'aspect phonique. On trouve cela dans le cas des grands *mantra* śivaïtes : le *mṛtyujit* (ou *netramantra*), *Oṃ juṃ saḥ*, dans le Netra Tantra, ou le *parabīja*, ou *bīja* du cœur, *Sauḥ*, et le *piṇḍanātha*, *Rkṣkhem*, dans la Parātriṃśikā et autres textes du śivaïsme cachemirien; ou encore *Hauṃ*, le *prāsādamantra*, qui est pour plusieurs textes (la Somaśambhupaddhati, III, 62, par exemple) le *mantra* fondamental de Śiva, etc. De même, dans le tantrisme vaiṣṇava, le grand *mantra* de Viṣṇu, *Oṃ namo nārāyaṇāya* (Haribhaktivilāsa, I, 81) ou le *gopāla mantra* (Kramadīpikā, I, 4, p. 3), etc.[1]. Tel est aussi le plus souvent le cas des *mantra* ou des *bīja* qu'on pourrait dire universels car ils sont utilisés dans toutes les écoles et traditions et y sont généralement considérés comme exprimant l'aspect le plus haut de la divinité; ainsi le *praṇava Oṃ*, le *māyābīja* (ou *mohabīja*) *Hṛīm* (sur lequel voir notamment le Prapañcasāra, chapitre IV, pages 49-66 du 1er volume), etc. On dit de ces *mantra* omnivalents qu'ils sont *sāmānya* ou *sādhāraṇa*, c'est-à-dire communs à tous, universels[2]. Ou encore — mais c'est moins dire et cela touche davantage l'utilisation du *mantra* que son extraction — qu'ils sont utilisables en tout temps *(sarvakālika)*[3].

En dehors de ces cas, somme toute particuliers, où un *mantra* est considéré comme si puissant et respecté qu'il n'y a pas lieu de s'assurer de son adéquation à son utilisateur[4], reste le fait qui semble, à la lecture d'un certain nombre de textes, être de beaucoup le plus fréquent : celui où l'*uddhāra* du *mantra* apparaît sans être accompagné d'aucune pratique d'extraction hors de la *mātṛkā* ou de vérification de sa compatibilité et se limite, comme on le disait ci-dessus (p. 74) à l'énoncé plus ou moins obscur et indirect — et fait selon certaines règles générales — des éléments qui le composent. On ne s'en sert pas moins dans ces cas-là, dans les textes et dans leurs commentaires (et plus encore dans les notes et intertitres des éditions modernes), du terme de *mantroddhāra* qui, pourtant, ne paraît alors plus guère se justifier. Mais c'est, me semble-t-il, que cette procédure, même lorsqu'elle est absente, est cependant implicitement présente. On notera d'abord que l'énoncé du *mantra* est toujours fait selon certaines règles et dans un certain ordre (cf. ci-dessus p. 73-74). En outre, il est toujours inclus au moins implicitement et bien souvent explicitement dans une procédure rituelle. Il est fréquent, par exemple, que l'énoncé soit lié au tracé d'un diagramme *(yantra)* :

(1) Sans doute pourrait-on poser en principe que tout texte consacré à la glorification d'un *mantra* ou d'une divinité particulière affirme toujours à un moment ou à un autre que ce *mantra* (ou le *mantra* fondamental de cette divinité) est dispensé de toute procédure de vérification. Ce qui ne l'empêche pas, le plus souvent, de faire suivre cette affirmation de l'exposé minutieux de ces procédures ; ainsi le Netra Tantra : voir note suivante.

(2) Cf. le commentaire de Kṣemarāja *ad* Netra Tantra, XVI, 22-23 (vol. 2, p. 10-11) : le N.T. étant consacré à la gloire du *netramantra* de Śiva, Kṣemarāja explique que seul ce *mantra* est efficace sans aucune restriction, à la différence, nous dit-il, de *Oṃ*, etc., car seul il a pour nature la Suprême Conscience, l'Être suprême fulgurant au delà de toute dualité. Mais, un peu plus loin dans le même chapitre, le Tantra explique que la plus ou moins grande efficacité du *netramantra* dépend de la plus ou moins grande identification à Śiva de celui qui l'utilise...

(3) Cf. par exemple Lakṣmī Tantra, XXI, 22-23 (p. 72, trad. p. 116).

(4) Sous les réserves qu'on vient de mentionner, bien entendu.

nous avons vu cela pour la *mātṛkā*; mais, même lorsque celle-ci n'est pas d'abord rituellement « étalée », les éléments formant le *mantra* sont souvent donnés comme devant être placés au fur et à mesure sur un *yantra*, lui-même préalablement tracé selon certaines règles[1], puis ensuite servant à l'adoration du *mantra* avant son utilisation — il y a là tout un contexte rituel[2]. Mais, pour ce qui est de l'énoncé du *mantra*, même lorsque ce rituel semble absent, il ne paraît pas impossible, si les choses sont bien ce que je viens de dire, de penser que l'*uddhāra*, en tant qu'extraction en principe rituelle du *mantra* hors de l'énergie phonique où il a sa source, est en définitive toujours, au moins implicitement, présent. L'*uddhāra*, en effet, a une signification qui est essentielle dans le système du *mantra*. Est-il concevable, dès lors, qu'il soit entièrement supprimé ? On peut en douter. Il semble vraiment que, dans tous les cas où un *mantra* n'est pas prescrit dans le cours de l'exécution d'un rite comme accompagnant telle ou telle opération (car on ne pourrait évidemment renouveler l'*uddhāra* pour chaque *mantra*, *vidyā* ou *bīja* utilisé en cours de route), comme aussi, bien entendu, dans le rituel obligatoire quotidien *(nityakarman)*, l'*uddhāra* soit un moment nécessaire — même s'il n'est qu'implicite — de l'opération mantrique. Si les textes que nous pouvons consulter ne le mentionnent pas, ce n'est pas parce qu'il est inutile mais seulement parce qu'il n'était pas nécessaire de le prescrire formellement. Les destinataires de ces textes, spécialistes, initiés, savaient ce qu'ils avaient à faire et que l'*uddhāra* était indispensable. Des indications brèves, obscures et incomplètes leur suffisaient donc — elles avaient en outre l'avantage de dérouter les profanes : c'est en se replaçant dans les conditions d'élaboration et d'utilisation traditionnelles de ces textes qu'il faut comprendre leurs prescriptions et leurs lacunes.

On peut donc, semble-t-il, maintenir le principe posé au début de cette étude : que la procédure du *mantroddhāra* est liée à la nature même du *mantra* telle que la décrivent tous les textes tantriques ou, plus généralement, à la conception tantrique de l'énergie de la parole. Le *mantra* étant la forme efficace et utilisable de cette énergie, il faut qu'il soit adapté tant au but poursuivi qu'à l'utilisateur, car ce dernier, étant lui-même animé par une énergie qui est fondamentalement de la même nature, ne peut mettre le *mantra* en action qu'en fusionnant son énergie avec celle du *mantra*, ce qui n'est possible que s'il y a adéquation de l'une à l'autre.

Cela, enfin, se fait au moyen de certains rites qui, sur le plan de la technique mantrique traditionnelle, assurent cette adéquation tout

(1) On pourrait citer, comme un exemple pris au hasard, le Tārārahasya, II, 136-139 (p. 68-9, Chowkhamba Sanskrit Series, n° 199) pour le *mantra ekajaṭa : Hrīṃ strīṃ hūṃ phaṭ*.

(2) Aucun *mantra* ne peut être utilisé sans avoir d'abord fait l'objet d'un rituel d'adoration (adressé tant à lui-même qu'à la divinité qu'il exprime — *vācaka* —, ce qui revient d'ailleurs au même : forme phonique ou aspect visible ou visualisable du même dieu). Rituel, aussi, d'assimilation corporelle du *mantra* par les impositions *(nyāsa)*. Tout cela se faisant le plus souvent avec l'aide d'un diagramme. Voir par exemple les prescriptions du Mantramahodadhi, *passim*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

en nous apparaissant, vus de l'extérieur, comme les rites inséparables de la parole sacrée ou magique, les formes extérieures, sociales, qui, en en garantissant l'emploi en contexte, en fondent et en assurent l'autorité sur le plan social. L'efficacité du *mantra*, qu'on la croie réelle ou symbolique, est inséparable de son contexte rituel[1].

André Padoux.

(1) Encore qu'on commence à voir, dans l'Inde contemporaine, des pratiques mantriques combinant la vieille croyance à l'efficacité du *mantra* à la croyance moderne en l'efficacité des machines : on vérifiera ainsi l'adéquation d'un *mantra* à un usager en le faisant vibrer électriquement devant la photographie de son éventuel récipiendaire... (cf. par exemple B. Bhattacharya, *An introduction to Buddhist esoterism*, nouvelle édition, Bénarès, 1964, préface p. 10) : « On n'arrête pas le progrès » !...

INDEX

aṃśa, p. 75 sq.
aṅgamantra, p. 66, 73, 74.
akathahacakra, p. 79.
akadamacakra, p. 79.
akṣara, p. 69.
ari, p. 78-9.
āsanamantra, p. 73.
utpatti, n. 8, p. 67.
upāṅgamantra, p. 66, 73, 74.
ekajaṭamantra, n. 1, p. 83.
Oṃ, p. 82.
Oṃ juṃ saḥ, p. 72, 82.
ṛṇidhanicakra, p. 79.
ṛṣi, p. 74.
kalā, p. 73.
kāmyakarman, p. 66, 67, 72, 78, 81.
kīlaka, p. 74.
kula, p. 75.
kulākulacakra, p. 78.
kūrmacakra, n. 3, p. 81.
gaḥvara, n. 2, p. 73.
gopalamantra, p. 82.
chandas, n. 2, p. 73.
tāramantra, p. 75.
devatā, n. 2, p. 74.
nakṣatra, p. 78.
nāda, p. 69.
nityakarman, p. 83.
netramantra, p. 72, 82.
nyāsa, p. 75, n. 2, p. 83.
parabīja, p. 82.
piṇḍanātha, p. 82.
pīṭha, p. 70.
pūjā, p. 70, 71, 77.
pūrṇāhuti, p. 77.
pūrvabhitti, p. 69.
prastṛ, prastāra, n. 5, p. 69, p. 73.
prāsādamantra, p. 82.
bīja, n. 2, p. 74, p. 83.
brahman, p. 75.
bhakti, p. 76.
bhāvāṃśa, p. 76.
mālṛkā, p. 68-9, 70, 75, 82, 83.
mantraparīkṣā, p. 81.
mantramālṛkā, n. p. 71-2.
mantrayoga, p. 76.
mantravicāra, p. 72, 80, 81.
mantrasādhana, p. 80.
mantrodaya, n. 3, p. 67.
māyābīja, p. 82.
mālāmantra, p. 81.
mālinī, p. 68.
mūrtimantra, p. 73.
mūlamantra, p. 66, 73, 74.
mūlavidyā, p. 66.
mṛtyujit, p. 82.
mohabīja (= *māyābīja*), p. 82.
yantra, p. 72, 82, 83.
rāśi, p. 78.
ripu, p. 78.
Rikṣkhem, p. 82.
varga, p. 70.
varṇa, p. 69.
varṇacakrapadma, p. 74.
vācaka, n. 2, p. 83.
vidyā, p. 66, 73, 83.
viṣṇumantra, p. 82.
vīradravyāṃśa, p. 77.
sādhaka, p. 77, 80.
sādharana, p. 82.
sādhya, p. 78-9.
sāmānyamantra, p. 82.
siddha, p. 78-9.
susiddha, p. 78-9.
Sauḥ, p. 82.
svabhāvāṃśa, p. 76.
homa, p. 77.
Hauṃ, p. 82.
Hrīṃ, p. 82.
Hrīṃ śrīṃ huṃ phaṭ, n. 1, p. 83.

AUTEURS ET TEXTES SANSKRITS CITÉS

Agni-Purāṇa, n. 2, p. 71, n. 1, p. 78.
Abhinavagupta, p. 68.
Ahirbudhnya Saṃhitā, n. 2, p. 71, p. 74.
Uddhārakosá, n. 2, p. 71.
Kṛṣṇānanda, n. 1, p. 66.
Kramadīpikā, p. 76, 82.
Kṣemarāja, p. 68, 69, 73, n. 3, p. 81.
Jayaratha, n. 3, p. 69, p. 73.
Jayākhya Saṃhitā, n. 2, p. 67, p. 70-1, 74.
Tantrarājatantra, n. 2, p. 79.
Tantrāloka, n. 3, p. 67.
Tārābhaktisudhārṇava, n. 2, p. 78, n. 3, p. 79, p. 81.
Tārārahasya, n. 1, p. 83.
Dakṣinamūrti, n. 2, p. 71.
Nārāyanakaṇṭha, p. 69.
Netra Tantra, p. 70, 72, 76, 77-8, 82.
Parātriṃśikā-vivaraṇa, p. 82.
Prapañcasāratantra, p. 82.
Phetkāriṇī Tantra, n. 3, p. 81.
Mantramahārṇava, p. 76.
Mantramahodadhi, p. 76, n. 2, p. 83.
Mahānirvāṇa Tantra, n. 2, p. 68.
Mrgendrāgama, p. 69.
Yoginī Tantra, n. 1, p. 72.
Ramārcanacandrikā, n. 3, p. 79.
Rauravāgama, n. 1, p. 74.
Lakṣmī Tantra, n. 2, 3, 4 p. 71, p. 74-5, n. 3, p. 82.
Vāmakeśvarīmata, n. 3, p. 69, n. 2, p. 70, p. 73.
Śāradātilaka, n. 1, 2, 3, p. 79.
Śivasūtra-vimarśinī, p. 58, n. 2, p. 69.
Sanatkūmara-Saṃhitā, n. 4, p. 71-2, p. 74.
Somaśambhupaddhati, p. 82.
Svacchanda Tantra, p. 69, 70, 73, 76-78, n. 3, p. 81.
Haribhaktivilāsa, p. 82.
Hevajrasekaprākriyā, n. 4, p. 76.